

JERZY KAPUŚCIK
Uniwersytet Jagielloński

Добро в учении Владимира С. Соловьева

Abstract

The problem of good as conceptualised by Vladimir Solovyov

Vladimir Solovyov (1853–1900), a great Russian philosopher of religion, in his concept of all-unity assumed an integrity of a human being and his natural drive towards realization of an ideal of good, truth and beauty. He was voicing a belief that these values, being an ethical imperative, should be rooted in foundations of faith in that morality, hidden inside us and manifested through conscience and reason, synthetizes everything that a person does. Believing that good – in nature, in a human being, society and history – has a Divine provenance, the philosopher was also emphasizing the need for action which proves a human calling to fulfil what is good – on every level of participation in life. This belief, shaken a bit towards the end of the philosopher's life as a result of his difficult life experiences, remained strong enough to find its expression in the last decade of the 19th century in an important treatise *The Justification of the Good* (*Оправдание добра*), which to a significant degree is an attempt to “deal with” I. Kant's moral teaching, based on rational premises, and amorality of F. Nietzsche. This article outlines Solovyov's perspective on ethics, which having evolved in his work, has as a result gained a status of a separate discipline.

Key words: Solovyov, good, philosophy of religion, ethics, Kant

Ученый, критик и философ Константин Мочульский (1892–1941), мастер биографического очерка, в самом начале своей работы *Владимир Соловьев. Жизнь и учение* (1936) подчеркивает, что великий русский религиозный философ «учил о целостности человеческой природы: человек есть живое духовное единство, воплощенный дух и одухотворенная плоть. Только исходя из центра его существа, можно понять смысл его судьбы, историю его жизни и ценность его творчества»¹. Учение Соловьева, направленное на поиски цельного знания, объединяющего религиозно-философский, научный и творческий опыты, явилось как очередная – после Б. Паскаля, Р. Декарта и Г. Лейбница – и на этот раз русская, попытка начертать общую картину мира, заключающую в себе универсальную правду о космосе. «Он был ми-

¹ К. Мочульский, *Гоголь. Соловьев. Достоевский*, Москва 1995, с. 63.

стиком – пишет далее Мочульский, – обладал реальным ощущением сверхчувственного, видел лицом к лицу „божественную основу” мира, встречался с таинственной „Подругой Вечной”»². Все это позволяло ему – почти до самой кончины – верить в существование всеобщей гармонии космоса, во всеединство. На восходящей к православию интуитивной основе была построена мыслителем оригинальная космология и антропология.

В многочисленных работах Соловьева зачастую повторяются понятия и определения такие, как Богочеловечество, правда, добро, красота, любовь, цельное знание, всеединство, гармония, всеобщий смысл жизни, идеал, божественное начало мира, экуменизм (как важнейшая миссия церкви) и другие, имеющие, как и перечисленные выше, как правило, положительную окраску. Важнейшей задачей для него стало восстановление на земле верного образа Божественной Троицы, ибо, в его представлении, настало время общности людей на основе *добра*, обеспечиваемого «братством хороших людей»³.

Как известно, Соловьев был одним из первых русских философов (раньше его, в 60. годах XIX века, была сформулирована Памфилом Юркевичем так называемая философия сердца), которые в эпоху триумфов позитивизма, а также идей социализма и материализма, заговорили о духовном человеке, о его настоящих интересах, не сводимых к материальной пользе и всяким земным благам. Начиная с работ *Кризис западной философии* (1874) и *Критика отвлеченных начал* (1877–1880) можно говорить о становлении Соловьевской этической системы, которая получит наиболее полное, зрелое выражение в трактате *Оправдание добра. Нравственная философия*, который известный философ и биографист нашего автора, Алексей Лосев, назвал «наиболее соловьевским» произведением. Работа над ним продолжалась почти десять лет, охватывая 90-е годы. Параллельно Соловьев переводил труды И. Канта по метафизике морали, которые по всей видимости стали главным импульсом к созданию трактата. Этот трактат можно считать как продолжение упомянутой выше докторской диссертации *Критика отвлеченных начал*, в которой ставился вопрос об оценочном отношении и ценностном значении разных видов человеческой деятельности. Для философа важно то, чтобы оценочное отношение, являющееся на первый взгляд субъективным, получило объективное основание, указывая на триединство истины, добра и красоты, как «верховного принципа познания» и основного принципа практической деятельности «для определения нравственного достоинства данных действий»⁴.

Несомненно, мысль о добре и его фундаментальном значении в жизни человека сопровождала русскому философу всю жизнь, приобретая полемический характер по отношению к тем суждениям, в основе которых лежали частные, иначе: отвлеченные, идеи, реализуемые «на злобу дня», без

² Ibid.

³ Можно предположить, что в основу подобного утверждения легло утопическое учение И. Канта о «вечном покое», как очевидном и вполне натуральном предназначении человечества.

⁴ В.С. Соловьев, *Критика отвлеченных начал*, Москва 1880, с. 4; цитирую по: Л.Н. Столович, *Красота, добро, истина. Очерк истории эстетической аксиологии*, Москва 1994, с. 371.

учета «всеединой идеи». Эти «частные» идеи, как читаем в предисловии к *Критике отвлеченных начал*, «будучи отвлекаемы от целого и утверждаемы в своей исключительности, теряют свой истинный характер и повергают мир человеческий в то состояние умственного разлада, в котором он доселе находится»⁵. Провозглашая принцип положительного всеединства в жизни, Соловьев верит в существование безотносительной истины всех начал, но истины пока еще не осуществленной. В поисках абсолютных ценностей, идеального и должного, как справедливо указывает Столович, русский мыслитель смыкается с неокантианством баденской школы (Виндельбанд, Лотце, Риккерт), которая занималась разработкой учения о ценностях, «определяемых миром идеальных норм»⁶.

Всеединство, как верховный принцип или сущность мира, должно управлять нравственной деятельностью, творчеством и теоретическим познанием человека, т.е. охватывать все сферы его жизненной активности, иначе говоря – в деятельности, находящей свое отражение в этике, эстетике и гносеологии. Как отмечает Леонид Столович, в многочисленных трудах русского мыслителя повторяется убеждение в том, что «высшее благо, абсолютная истина, красота – триединое проявление ценности, [...] выступающей как „безусловная норма“, „идеал“». Далее тартуский ученый добавляет, что «„идеал“, имеющий значение „нормы“, является благом для воли, истиной для мышления, красотой для ощущений, чувств и воображения»⁷.

Всеединство, единство, целое, целостность, органичность, «синтез всего» – вот наиболее распространенные понятия, выражающие неделимость бытия. Соловьев убеждает, что

нравственный смысл жизни первоначально и окончательно определяется самим добром, доступным нам внутренно, через нашу совесть и разум, поскольку эти *внутренние* формы добра освобождены нравственным подвигом от рабства страстям и от ограниченности личного и коллективного себялюбия⁸.

Как писал спустя несколько лет ученик нашего мыслителя о. Павел Флоренский, «единство – причина, определяющая сознание, идея, и, как почитаемое за свою правду, идеал»⁹. Добавим только, что на пути к синтезу следовало преодолеть дистанцию между религией и искусством. Эту задачу скоро после смерти Соловьева поставили перед собой младшие символисты – Андрей Белый в работе *Символизм как миропонимание* (1903) и Вячеслав Иванов в трактате *Две стихии в современном символизме* (1908). Эта тема, конечно, выходит за пределы данной статьи. Что касается добра, оно – в представлении Соловьева – находит свое оправдание не только в сознании, разуме и интуиции, как было отмечено выше, так как оно существует реально, независимо от человеческого сознания, как *чистое* добро, требуя

⁵ К. Мочульский, *op. cit.*, с. 121–122.

⁶ Л. Столович, *Красота, добро, истина...*, *op. cit.*, с. 372.

⁷ *Ibid.*, с. 365 (курсив автора).

⁸ В.С. Соловьев, *Оправдание добра*, Москва 1996, с. 56.

⁹ Священник П. Флоренский, *Сочинения в четырех томах*, т. 1, составл. Игумена Андроника, П.В. Флоренского, М.С. Трубаценой, Москва 1994, с. 196.

«чтобы его избирали только для него самого; всякая другая мотивация его недостойна»¹⁰.

По Соловьеву, этика как бы синтезирует все, чем занят человек, и поэтому именно она занимает в рефлексии философа центральное место. Зато сравнительно немного найдем в его философии размышлений о красоте, которых, кстати, в русской мысли вообще недостаток. Среди трудов автора *Оправдания добра* найдутся всего две статьи, посвященные полностью вопросу о красоте: *Красота в природе* (1889) и *Общий смысл искусства* (1890). Утверждая в течение всего творческого пути известное триединство, в рефлексии философа, тем не менее, с течением времени усиливается ощущение кризиса красоты, связанного с негативными тенденциями, зародившимися в конце XIX столетия и в искусстве, и в эстетике. Вряд ли мог бы он согласиться с Дмитрием Мережковским, объявившим в 1896 году уход от «старой» и прокламировавшим наступление «новой красоты»: [...] «Наши гимны – наши стоны; / Мы для новой красоты / Нарушаем все законы, / Преступаем все черты»¹¹. На ощущение кризисного состояния эстетики несомненно повлияло учение Ницше, возвеличившее – отвлеченно взятые и призрачные – силу и красоту. Соловьев отстаивал совсем другой взгляд, утверждая, что «красота нужна для исполнения добра в материальном мире»¹².

Можно согласиться с Мочульским, утверждавшим, что «[...] русская литература всегда стыдилась красоты и искала ей нравственного оправдания [...] Нигилизм в отношении к эстетике [...] это типичная особенность нашего национального характера, своеобразный аскетизм русской души. Достаточно указать на убожество эстетических воззрений Толстого»¹³. Для Соловьева красота выражается во взаимном проникновении духа и плоти, в чувственном воплощении идеи. Мировое тело, как он полагает, должно преобразиться, приобщиться к небу, иначе говоря – красота только тогда осуществима, когда бесплотный дух соединится с просветленной плотью. «Ложная духовность – писал он – есть отрицание плоти, истинная духовность есть ее пере-рождение, спасение, воскресение»¹⁴.

Не развивая здесь всей проблематики, связанной с мистическими предчувствиями Соловьева, которые легли в основу его *космизма*, напомним только, что его эстетика, не получившая цельного вида, легла в основание символизма. Его учениками, между прочими, стали Дмитрий Мережковский, Валерий Брюсов, Вячеслав Иванов и Александр Блок. Все они правильно поняли мысль, выраженную Соловьевым в статье *Общий смысл искусства*, что эстетической задачей искусства является продолжение творческого дела, начатого природой. Благодаря человеческой деятельности, направленной не на «отражение» красоты мира (эстетическая концепция Николая

¹⁰ В.С. Соловьев, *Оправдание...*, оп. cit., с. 57.

¹¹ См.: *Русская литература XX века. Дореволюционный период*, сост. Н.А. Трифонов, Москва 1966, с. 408.

¹² В.С. Соловьев, *Стихотворения. Эстетика. Литературная критика*, Москва 1990, с. 128.

¹³ К. Мочульский, оп. cit., с. 201.

¹⁴ В.С. Соловьев, *Сочинения в двух томах*, т. 2, Москва 1989, с. 511.

Чернышевского), а на привнесение ее в мир, приращаются все ценности, а жизнь получает глубокий смысл.

Всеединство, открываясь философу в мистическом видении детских лет, приобрело во всей его философии живую конкретность личного переживания (сюда можно отнести категорию Софии – Премудрости Божьей, развитую впоследствии в известную концепцию вечной женственности). Это переживание становится символическим, обобщающим мистический опыт. Размышляя о положительном всеединстве, философ показывает недостаточность эмпирических (материальных) и рациональных (формальных) критериев нравственной жизни. Первые, т.е. эмпирические, сосредоточены на наслаждении (эвдемонизм, гедонизм, утилитаризм, стремление к счастью или пользе), в других, т.е. рациональных, аргументируется, что предметом нравственной деятельности могут быть только разумные существа (типичный пример подобного рационализма: Кант и его учение о нравственном императиве). В отличие от кенигсбергского мудреца, русский философ утверждает, что предметом нашей нравственной деятельности могут быть все существа. Следует подчеркнуть, что вопрос о свободе воли рассматривался Соловьевым с позиции монизма, которая допускала свободу в известных пределах – таких именно, чтобы поступки человека «определялись идеальными мотивами»¹⁵. Соглашаясь с Огюстом Контом, который высказал мысль о том, что миром управляют идеи, наш автор разделяет еще одно мнение позитивиста: он вполне уверен, что общество это организм, живущий и развивающийся по сознательным идеям. Более того: заговаривая об обществе как *свободной общинности*, он вступал на позиции славянофилов. Достаточно вспомнить здесь известную, намеченную в *Чтениях о Богочеловечестве* (1878) Соловьевскую идею свободной теократии, представляющую собой своего рода «программу» единения церкви и государства.

Как подчёркивает Пиама Гайдено, осуществление вселенской теократии явилось философу как вполне серьезная *практическая* задача, которая в 90-х годах полностью поглотила его¹⁶. Даже разочаровавшись в возможности осуществления этого утопического проекта, в трактате *Оправдание добра* философ об этом совсем не упоминает, подобно как ни слова не найдем в этом труде о борьбе добра и зла, происходившей в душе автора, вызванной реальными трагическими событиями и декадентской атмосферой эпохи, заставившими мыслителя проверить чрезмерный оптимизм, выраженный в этом трактате, и дать свидетельство этой мировоззренческой перемене в *Трех разговорах* (1898) и в знаменитой *Повести об Антихристе* (1899–1900). С недоумением прочитать можно в предисловии к *Трем разговорам* слова, свидетельствующие о разрыве с точкой зрения бл. Августина, согласно которой зло не имеет субстанции, что оно – только *privatio* или *amissio boni*. Вот эти слова:

Есть ли зло только естественный *недостаток*, несовершенство, само собой исчезающее с ростом добра, или оно есть действительная сила, плесредством соблазнов владе-

¹⁵ К. Мочульский, *op. cit.*, с. 122.

¹⁶ П.П. Гайдено, *Владимир Соловьев и философия Серебряного века*, Москва 2001, с. 64.

ющая нашим миром, так что для успешной борьбы с нею нужно иметь точку опоры в ином порядке бытия? [...] Около двух лет тому назад особая перемена в душевном настроении [...] вызвала во мне сильное и устойчивое желание осветить наглядным, доступным образом вопрос о зле¹⁷.

Перед смертью конец мира стал представляться Соловьеву катастрофическим. Возникает такая визия: до Второго Пришествия Спасителя останется только горсточка гонимых и преследуемых христиан, а тяжба о теократии превратится в мрачную драму, в которой, по определению Евгения Трубецкого – «провалится ложная мечта о мирском владычестве Христа»¹⁸. Значит, теократия, земное царство Христа, ставится мыслителем под сомнение, разоблачая одновременно столь близкую ему еще совсем недавно схему «христианской политики». Напомним, что эта схема заключалась в окончательном разрешении религиозного вопроса, в союзе власти первосвященнической и царской и в широких гуманных социальных реформах, охватывающих даже любовное попечение о животных.

В новой концепции добра и зла оптимизм уже отсутствует. Человечество объединяется не вокруг, а против Христа, позволяет, чтобы социальные реформы привели не к победе христианского начала, а к антихристовой монархии, к равенству всеобщей сытости. Невольно навязывается мысль о том, что *Повестью об Антихристе* – как верно пишет Мочульский¹⁹ – Соловьев разоблачает *свою* ложь, которой жил всю жизнь, и что все его труды, несмотря на последовательность, даже некоторую логичность интуитивных прозрений – это на самом деле защита утопии, того, что никогда не сбудется. Если это так, мы вправе согласиться с Василием Розановым, писателем хорошо знавшим философа, который наряду с положительными чертами его личности – как блестящий ум, многоодаренность и сильный характер – отмечает еще противоположные: холод, демонизм, отсутствие *человеческого* начала. Что-то преисподнее в личности Соловьева исключает ведь Божественное, как он претендовал. Колебания в его душе, о которых догадывались только наиболее проницательные друзья, свидетельствуют о нестойкости миропонимания, двойственности, антиномичности натуры, о наличии в ней мрачных теней, темной глубины.

Соловьев по сей день явится как тайна, в его облике чувствуется своеобразный «темный лик». Хотелось бы сказать, что склад его ума скрывает взаимоисключающиеся элементы – что-то типично русское, неразгаданное, непоследовательное, неподвластное логике, закону разума. Возможно, поэтому такой сильный вызывает интерес и личность, и учение Соловьева среди историков философии и историков идеи – искателей так называемой русской души. Об этом могут свидетельствовать многочисленные работы, посвященные автору *Чтений о Богочеловечестве*, которые появились

¹⁷ Цит. по: К. Мочульский, *op. cit.*, с. 206–206 [курсив автора].

¹⁸ Цит. по: *ibid.*, с. 211.

¹⁹ *Ibid.*

в Польше за последние 20 лет²⁰. Указанный в них многосторонний интеллектуальный портрет русского философа, начертанный польскими знатоками русской мысли, доказывает, что его учение, пропитанное, с одной стороны, идеализмом (греческим и немецким) и религиозностью, с другой – рационализмом и диалектикой, несмотря на отечественные корни, имеет много общего с философией Запада (Я. Беме, Сведенборг, Г. Лейбниц, Ф. Шеллинг, И. Кант, А. Шопенгауэр, Г. Гегель). Поэтому его мысль некоторым консервативно настроенным интерпретаторам (например, отцу Павлу Флоренскому²¹) казалась слишком «примирительной», обращенной к истине как «всеединому существу».

На наш взгляд, именно дух примирения, интуиция всеединства и всеобщего смысла представляют собой основную силу учения Соловьева, обеспечивая ему живучесть и актуальность, особенно среди религиозно настроенных людей.

О нравственном учении философа мы узнаем из трактата *Оправдание добра*. Трактую этику как *самостоятельную науку*, он тем не менее, связывает ее с теософией и историософией. Как уже было отмечено, мыслью Соловьева – как и значительного большинства последователей его учения – управляет известный практический императив. Вслед за идеями, рождавшимися в кабинетах западноевропейских философов, в России непременно следовали поступки, целью которых было доказать пригодность этих идей в реальной жизни. «В русской философии» – пишет Борис Марков, специалист по теории познания и методологии науки – такие вопросы как истина, свобода и любовь «ставятся не как теоретические, а как жизненно практические проблемы. Формируясь как личное призвание, философия неизбежно становилась проповедью. Эта традиция не должна быть утрачена»²². Эти слова вполне основательно можно отнести к нашему мыслителю, для которого интуиция

²⁰ Вот список опубликованных в Польше за последние 20 лет важнейших монографий, посвященных Соловьеву: G. Przebinda, *Włodzimierz Sołowjow wobec historii*, Kraków 1992; *W kręgu idei Włodzimierza Sołowjowa*, W. Rydzewski, M. Kita (red.), Kraków 2002; J. Dobieszewski, *Włodzimierz Sołowjow. Studium osobowości filozoficznej*, Warszawa 2002; L. Kiejzik, *Włodzimierz Sołowjow*, Zielona Góra 1997; J. Krasicki, *Bóg, człowiek i zło. Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa*, Wrocław 2003; M. Kita, *Klucz do żywych przekonań. Chrystologia filozoficzna Włodzimierza Sołowjowa*, Kraków 2005. Добавим, что трактат Соловьева *Оправдание добра* был переведен на польский язык группой краковских исследователей: W. Sołowjow, *Uzasadnienie dobra. Filozofia moralna*, P. Rojek, M. Kita, K. Janowska, L. Augustyn (przeł.), A. Ochotnicka (red. nauk.), Kraków 2008. Кроме названных публикаций, о живучести идей Соловьева в среде отечественных знатоков русской духовной культуры свидетельствуют переводы на польский язык его работ. Их начало относится к 1988 году, когда появились избранные труды: W. Sołowjow, *Wybór pism*, A. Hauke-Ligowski (przeł.), Poznań 1988, изд. „W drodze”. Совсем недавно польский читатель мог познакомиться с Чтениями о Богочеловечестве, переведенными варшавским ученым Янушом Добешевским (W. Sołowjow, *Wykłady o Bogoczołowieczeństwie*, Warszawa 2011, изд. IFiS PAN).

²¹ П.А. Флоренский пишет в трактате *Столп и утверждение Истины*, что его «сочинение стоит по духу антиномичности против примирительной философии В. Соловьева»: П. Флоренский, *Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи* [1914], Москва 2005, с. 460.

²² Б.В. Марков, *Философская антропология. Очерки истории и теории*, Санкт-Петербург 1997, с. 194.

добра становится орудием борьбы за освобождение человека – греховного, но богоподобного существа. Соловьев верит, что источником всего зла, греховных помыслов, богохульства и гордыни является «внутренний» человек, неодухотворенность, искаженность его плоти. Для него антиномия греховности и демонизма, с одной стороны, и безгрешности и богоподобия – с другой, решается не усилиями разума, а религией спасения и преображения.

В ранних работах философа сильно подчеркивалась зависимость этики от религиозной метафизики, в зрелом же периоде больше внимания уделяется автономности этики. Однако даже будучи автономной, философия нравственности не теряет связи с религией: в ее основе лежит библейское предание о грехопадении, а также символика древа вечной жизни и древа познания добра и зла. Исходя из этих учений Священного Писания, Соловьев конструирует собственную визию мирового богочеловеческого процесса, ведущего к победе божественного всеединства и позволяющего утвердить корень нравственности. Корень этот – действительность сверхчеловеческого добра. Этика, в представлении Соловьева, неотделима от метафизики и религии, а всякие попытки в этом направлении, предпринятые философом в разные периоды, не лишены противоречий и натяжек. Мысли о фундаментальном, абсолютном характере добра не заключает в себе учение Канта, который, по мнению русского мыслителя, признавая самозаконность этики, встал на позиции субъективизма. Немецкий философ сделал Бога, свободу воли и бессмертие души предметами разумной веры, поэтому у него Бог и бессмертная душа выводятся из нравственности. Кроме того, мыслитель не соглашается с Гегелем, усматривавшим добро в диалектике абстрактной идеи. В *Оправдании добра* критике подвергаются также нравственные концепции Фридриха Ницше, проповедующие аморализм посредством языческого культа красоты и силы, и нравственный субъективизм отечественного моралиста – Льва Толстого. Критикуя Ницше, Соловьев указывает на то, что в христианстве сила и красота нераздельны с добром. В нравственном учении Толстого он находит ошибку в «оценке исторически-объективных форм, в какие отливается правовая и нравственная жизнь народов»²³. В его убеждении, автор *Исповеди*, усматривая в человеческой личности носителя правды и добра, проповедует «доктрину бесформенности и безначалия». Осуждая субъективизм Толстого, философ не соглашается с точкой зрения, которая подчеркивает только объективный характер нравственности, обеспечиваемый социальными институтами и внешним авторитетом. Согласно Соловьеву, объективные формы нравственной жизни более значимы, чем субъективные, что можно объяснить его убеждением в реальности всеобщего, Богочеловечества как единого процесса.

Подчеркнем: основой своего нравственного учения Соловьев делает утверждение, что добро имеет абсолютный, предвечный характер. Происходя от Бога, оно проявляется в человеческой природе и доказывается всей историей человечества. Эти три аргумента легли в основу композиции тракта-

²³ П.П. Гайденок, *Владимир Соловьев...*, с. 66.

та *Оправдание добра*. Бог обеспечивает безусловное, вневременное начало нравственности, а человек и исторический процесс как бы подтверждают доброе начало жизни, «посеянное Богом» в мире зерно. Естественные корни нравственности мыслитель усматривает в свойственных человеку чувствах *стыда, жалости и благоговения* перед высшим началом. В отличие от животных, человек стыдится того, что в нем составляет низшую природу, особенно характерен для него половой стыд (это, по мнению Соловьева, индивидуальное целомудрие). Проявляя жалость к другим живым существам и сопереживая чужому страданию, он творит фундамент социальных связей (социальное целомудрие). Благоговение – или благочестие – как преклонение перед высшим философ определяет как нравственную основу жизни.

Соловьев затрагивает в трактате вопрос о соотношении нравственности и права. Он подчеркивает, что требования нравственности неограничены, подчас как правовые законы имеют характер принудительный. Право – это минимум нравственности, который требует принуждения, тогда как нравственность не относится к внешней реализации добра, а ко «внутреннему существованию в сердце человеческом». В трактате читаем:

...Безусловное нравственное начало, или совершенное добро для нас есть, говоря языком Гегеля, единство себя и своего другого, синтез абсолютного и относительного. Существование относительного, или несовершенного, как отличного от абсолютного Добра, есть роковой факт, и отрицать его, *смешивать* оба термина друг с другом, [...] утверждать их тождество значило бы вести фальшивую игру [...] На всякой ступени бытия относительное связано с абсолютным как одно из средств *действительного* совершенствования всех, и в этой связи меньшее добро имеет свое оправдание, как условие большего [...] Везде абсолютное начало облечено в относительные формы и относительное внутренне связано с абсолютным и держится им – все различие состоит в сравнительном преобладании той или другой стороны²⁴.

Происходя «сверху», добро воплощается в «нижнее», «земное». Будучи «не от мира сего», оно не презирает мир, ибо в нем, среди сообщества людей, находит свое место. Через воплощение добро вошло в материю, в том числе во все образованные человеком структуры: семейные, общественные, политические, экономические и религиозные. Добро выражается в том, что связано со всеми жизненными детерминантами – и материальными, и духовными. Например, задачей Церкви, как трансцендентного принципа, является сохранение связи с абсолютным началом, обеспечивающим осуществление «высшего Добра», *Summum bonum*, когда сбудутся слова молитвы: *adveniat Regnum Tuum, fiat voluntas Tua*.

Добро не только «стало плотью» (*Verbum caro factum est*), но пронизало все видимые и невидимые формы «этого мира». Оно – если можно так выразиться – навскозь проникнуто человеческим началом, имеет характер действенный, а это значит, что добро может осуществиться в мире только через человека, так как без активности, без его участия в преображении мира, добро становится мертвой силой, ипостасью, лишенной реальной связи с реальностью. В этом и заключается его драма, бессилие. Человек зависит

²⁴ В.С. Соловьев, *Оправдание добра...*, с. 322–323.

от добра – и наоборот: добро зависит от человека. Это значит, что человек одновременно является существом теофорическим, «носителем» Бога (Богочеловеком), и агатофорическим, «носителем» добра.

Учение Владимира Соловьева о добре получает вид исполненной оптимизма этической проповеди, полемической по отношению к учению Фридриха Ницше. Немецкий критик христианской морали и провозвестник нигилизма в предисловии к работе *По ту сторону добра и зла* назвал «добро как таковое» самой устойчивой и опасной ошибкой, совершенной догматиками, направленной против «возрастания» человека. Подобное мнение философ высказал в трактате *Генеалогия морали*, в котором сильно ощущается протест против предвзятых оценочных установок в отношении к выборам и поступкам. В его убеждении, моральные оценки имеют характер относительный и зависят от тех, кто пользуется ими. Ницшеанская «генеалогия морали» вводится как бы «снизу», со стороны приглушенной Воли мощи и под влиянием ressentiment. Философия интерпретации автора *Так говорил Заратустра* допускает даже идентичные принципы для реализации противоположных целей.

Соловьев, в свою очередь, утверждает, что добро это дар «сверху», полученный от Отца Небесного, и что от человека зависит утверждение и сохранение реальности нравственного порядка. Следуя Платону, русский философ оправдывает абсолютный и нормативный характер трех трансценденций – Правды, Красоты и Добра. Эти трансценденции обеспечивают смысл жизни и окончательное торжество человека. Исчезновение добра, то есть отмена противоположных начал – добра и зла, обозначает одновременную «гибель» человека. Соловьев учит, что эпифеноменами этого процесса, то есть «смерти» человека, являются нигилизм и постгуманизм, прокламирующие Сверхчеловека. Предчувствуя эти угрозы, автор *Оправдания добра* защищает не только нормативные принципы поведения человека, но также касается самих основ его существования. Можно сказать, что защищая добро, он включается, как выразился бы польский религиозный философ Юзеф Тишнер, в спор о человеке и смысле его жизни. Ведь выбор «пути Жизни» означает не что иное как выбор Добра. Таким образом, изложенное выше учение о добре можно сегодня воспринимать не только сквозь зеркало герменевтики подозрений Поля Риккера (*l'herméneutique de la suspicion*), которая опровергла тезис о суверенитете личности, но также в контексте великих катастроф, уготованных самим человеком в XX столетии, являющихся доказательством того, что лишаясь добра, человек погибает. Учение Соловьева стоит в одном ряду с такими защитниками добра, как Платон, Плотин, бл. Августин, Псевдо-Дионисий, св. Фома Аквинский, И. Кант, М. Шелер, Г. Мур, Э. Левинас, Ю. Тишнер. В свое время Мартин Хайдеггер написал, что истинный философ мыслит постоянно об одном. Важнейшая мысль для Соловьева была такая: «Наша жизнь получает нравственный смысл и достоинство, когда между нею и совершенным Добром устанавливается *совершенствующаяся связь*»²⁵.

²⁵ В.С. Соловьев, *Оправдание...*, с. 403.